

MOTIVACIONES DE LA POLITICA ANTIJUDIA DEL REINO VISIGODO EN EL SIGLOVII

LUIS GARCIA IGLESIAS

No hace mucho publiqué un trabajo sobre la dedicación profesional y niveles socioeconómicos de los judíos peninsulares (1) y allí me manifesté en contra de la subyacencia de motivos puramente económicos en la política antijudía de los reyes visigodos católicos, adhiriéndome a la idea de que no eran sino religiosos (2). La cuestión de las causas de las persecuciones no las traté entonces ni directa ni indirectamente con afán de penetrar en el problema; sólo de manera marginal hice alguna observación al respecto, que no respondía a un tratamiento del tema, sino a una primera impresión provisional. He pensado que podría ser esta la ocasión de considerar lo que allí dejé de lado como algo tangencial a mi intención del momento, y ahora me he planteado específicamente el problema, leyendo y releendo línea por línea y entrelínea por entrelínea la cincuentena de leyes y los tomi y cánones de la decena de concilios, cuyo contenido era de alguna manera tendente a constituir normativa en relación con la minoría judaica. Y una vez más, naturalmente, la bibliografía más adecuada.

No sé si seguir afirmando todavía que las causas de la persecución fueron exclusivamente religiosas. Ahora añadiría que juega también su papel en el fenómeno un evidente afán de unidad. Lo que sí se puede rechazar con la más absoluta tranquilidad y totales garantías es una serie de explicaciones que comienzan a proliferar en síntesis recientes y de amplia difusión, circunstancia esta última que hace urgente la oportuna puntualización. Veremos cómo la documentación no las avala, sino que antes bien las desmiente a cada paso. Autores a los que supongo de distintas tendencias ideológicas, como García de Cortazar, O'Callaghan y Martín, que tienen como punto de coincidencia el habernos proporcionado nuevas visiones de conjunto sobre la historia medieval española (3), destacan, al hablarnos del problema judío en el reino visigodo, y ello de una manera más o menos clara y tajante, que los judíos constituían una minoría social inasimilada; que eran diferentes y "no encajaban en la organización social del momento"; que básicamente estaban dedicados al comercio; que en ellos encuentran los reyes sin gran oposición un culpable para la crisis económica; que nada resultaba más fácil y popular que aprovecharse de los bienes de los pérfidos judíos; que constituían una raza aparte, y que sus particularidades permitían al poder político, deseoso de lucro, confiscar sus bienes. Las expresiones son casi tomas literales de las observaciones de los mencionados autores (4), aunque debo aclarar, haciéndoles la justicia que cada cual merece, que no hay que responsabilizar a los tres de todas las afirmaciones recogidas y que ninguno de ellos excluye de entrada la concurrencia del factor religioso o del afán de unidad. No son los aciertos, sino las aseveraciones que no me parecen ajustadas lo que me incita a escribir en ésta ocasión, y por ellas comenzaré, articulando mis propias observaciones como respuestas a esta serie de interrogantes: ¿Eran diferentes los judíos? ¿En qué? ¿Por qué no encajaban, si ello es cierto, en la organización social del momento? ¿Eran un fácil "chivo expiatorio"? Es decir ¿eran impopulares? ¿Pudo ser el afán de lucro por parte de los reyes el determinante de la persecución? ¿pudieron actuar los "celos económicos" de toda la sociedad hispanovisigoda hacia una minoría escandalosamente rica? ¿Qué podemos decir de unas razones puramente políticas? Y, por último, ¿cómo nos presentan las fuentes con que contamos el fenómeno que nos ocupa? Sin duda, muchas de estas preguntas están conexas entre sí y, al contestar algunas de ellas, quedaran tratadas más o menos directamente las otras. No cabe, pues, orden ni rigidez en la consideración de las oportunas respuestas, especialmente a medida que avancemos en el trabajo.

A la primera pregunta yo respondería que los judíos no eran diferentes; que no se distinguían sino en su religión y en algunas prácticas de la vida cotidiana derivadas de sus creencias.

No se diferenciaban ni en lengua ni en indumentaria, y lo ha demostrado cumplidamente Blumenkranz para todos los judíos del Occidente tardoantiguo (5). Contra lo que leemos en M. Torres, no constituían una raza definida, con una situación jurídicamente inferior a la de los godos y los hispanorromanos (6). Conviene insistir en ello. Hablar de una raza judía sería como referirse a una raza cristiana. ¿Qué podría quedar de su sangre semítica en gentes dispersas desde siglos, que no excluían, incumpliendo leyes, el matrimonio mixto (7) y dedicadas además al proselitismo?. Por otra parte, el pertenecer a una raza es algo inevitable; un hispanorromano no podía pasar a godo ni al revés. A la raza no se puede renunciar; a lo más, las razas con el tiempo se difuminan, se funden. De la raza no es posible salir, y los judíos podían hacerlo de su condición judía con un acto de voluntad y un rito; es decir, con sólo hacerse cristianos. Para mí los judíos no eran un pueblo definido y no creo que sea posible decir —y en esto merece una matización el gran maestro Sánchesz Albornoz— que los hebreos constituyeran gentes extrañas a la vida peninsular (8); no lo eran, salvo en lo que de extraño pueda tener el pertenecer a una asamblea religiosa minoritaria. Si nos remontamos al Bajo Imperio romano, todos los judíos tenían el derecho de ciudadanía, sin duda desde la ley Caracalla (9), (excepto los de territorios extraimperiales, como por ejemplo los de las regiones parto-sasánidas, que no es de pensar aparecieran por Occidente en número apreciable y significativo), de suerte que no extraña la circunstancia de que en el reino visigodo, antes de la territorialidad del derecho, se rigieran por la *lex romana*, en la versión de Aniano (10). Tampoco formaban una clase social, como de mi trabajo citado se desprende, porque los judíos se abrían socialmente en un amplio abanico de posibilidades. No voy a extenderme en esto, pero tengo el convencimiento de que los espectros sociales de los judíos y los cristianos no se diferenciaban en la España del siglo VII. En absoluto. Es falso que fueran básicamente comerciantes; ni todos lo eran ni sólo ellos lo eran (11), y ambas cosas parecen suponerse cuando se insiste en que eran diferentes. Y, puesto que hemos mencionado la actividad mercantil, aprovecho para decir que no consta que monopolizaran el comercio de ninguna mercancía (12) o que tuvieran en esta época la exclusiva del negocio del dinero (13); ni que tuvieran fuero especial alguno en relación con la venta de cosas robadas, cual en otros momentos se toleraría (14). Ni siquiera en estas cosas creo que los judíos españoles del siglo VII dedicados al comercio fueran diferentes de los cristianos mercaderes. Pasando a otro aspecto muy dispar, diré que no se distinguían realmente tampoco por sus nombres, desde el momento en que los católicos, romanos y godos no rehuían nombres bíblicos veterotestamentarios (15). Diferentes, no; no lo era. Lo había terratenientes y comerciantes, artesanos, trabajadores por cuenta ajena, pobres, esclavos. Lo mismo que ocurría entre los cristianos, se abrían en toda la gama de posibilidades no góticas. Incluso se nos documentan judíos *potentiores u honestiores* frente a los *humiliores o viliores*, en dos de las leyes ervigianas (16). Y fueron curiales (17) hasta que acabaron por extinguirse las viejas instituciones municipales romanas, ya a lo que parece mediado el siglo VII en un proceso que arrancaba de mucho atrás (18). Alguna diferencia sí existía, pero a pesar suyo y dimanada de leyes discriminatorias; por ejemplo, no podían ejercer cargos públicos, no podían tener esclavos cristianos, no podían testimoniar o pleitear en igualdad con cristianos.... La realidad es que se encontraban legalmente disminuidos por hallarse en situación de delito en cuanto que practicantes de una religión ilícita, que además comportaba graves riesgos para el cristianismo oficial (19). No eran tan diferentes, en resumen, y no se les perseguía por eso. ¿Cómo se explicaría, si no, el paralelo afán represor contra los judaizantes? ¿O es que también los hispanorromanos judaizantes pasaban a ser diferentes en el sentido que algunos autores pretenden?. Distintos, sí, pero tanto judaizantes como judíos tan sólo en el aspecto religioso.

Pasando a un segundo punto, debo decir que no comparto la opinión de que fueran una fácil cabeza de turco ni que las medidas tomadas contra ellos, como real o pretendido derivativo de problemas más graves y en todo caso distintos (20), tuvieran una espontánea aceptación popular (21). Estoy más bien de acuerdo con Thompson, para quien atacar a los judíos no parece haber sido un medio para lograr el favor popular, ya que las fuentes no atestiguan una animosidad extendida hacia ellos (22); con Blumenkranz, quien destaca la simpatía que se concitaban, lo que explica judaizaciones y conversiones (23), y con King, que, además de recoger la misma observación del autor anterior, advierte que la evasión de las leyes difícilmente hubiera tenido lugar si la masa de fieles hubieran sido zelotas antijudíos (24). Yo añadiría además que no faltaban quienes, más o menos desinteresadamente, defendían y amparaban a los judíos (25); que abundaban los esclavos cristianos que disimulaban ser tales para seguir al servicio de sus dueños judíos y no ser separados de ellos (26), y que, para la Narbonense, Julián de Toledo documenta a su pesar el buen trato que se daba a los judíos (27). No eran, por lo tanto impopulares; tenían grandes valedores entre los laicos (28) y entre los obispos

(29); entre algunos monarcas también, como se desprende del hecho de que no todos dictaran leyes antijudías y ni siquiera urgieran las existentes. Creo que no se puede explicar de otra manera la reiteración de leyes prohibiendo que se prestara ayuda a los hebreos y que los cristianos tuvieran trato con ellos. Esta falta de animosidad antijudía sólo es posible si no se daba lo que King ha llamado "celos económicos" (30). Por lo dicho con anterioridad y por las razones que luego daré en contra del afán de lucro como explicación de la política antijudía de los reyes, me confieso de acuerdo con el autor inglés en que no existían esos celos económicos. No hay indicios en las fuentes, al menos claros, de que los judíos provocaran un sentimiento de esa especie. Eso no quiere decir que no los hubiera ricos e influyentes, como admite el propio King (31) y he reconocido yo en el trabajo citado más arriba (32), donde sin embargo señalaba que, cuando las medidas antijudías toman un tinte económico más claro, no es por otra cosa sino por pretensiones de efectividad (33). Los ricos eran sin duda minoría y muy pocos practicaban negocios que pudieran provocar envidia y desagrado (34); además, acierta Parkes cuando supone que había espacio suficiente para que los judíos pudieran dedicarse a sus actividades sin provocar el incomodo de rivales (35).

Otros de los interrogantes que quedaron pendientes de adecuada respuesta es el de si actuó el afán de lucro como razón última en la histórica actuación antijudía de los reyes visigodos. Parece que los historiadores recientes han vuelto a sentirse atraídos por la vieja hipótesis del interés pecuniario (36), que desde el siglo pasado y hasta los años 30 propugnaron autores como Castro, al menos para Egica, aunque quizás para reyes anteriores también (37); Altamira, refiriéndose a Sisebuto (38); Ziegler, en relación con el mismo monarca (39), y Lukyn Williams, igualmente respecto a Sisebuto, pero sin descartar del todo que obrara movido de una piedad mal enfocada (40). Voy en este punto a ser escueto, mencionando algunas disposiciones que invalidan la explicación de la presión antijudía por ansia de lucro. En primer lugar, desde Recaredo en adelante las sanciones pecuniarias sólo recaían en quienes no cumplían los dictados de la ley. Respecto a Sisebuto ¿se puede hablar de afán de engrosar el fisco sólo porque algunos judíos propietarios de tierras —sin duda no muchos— preferían el exilio a la conversión? Aparte de que Sisebuto no dio a elegir entre bautismo y destierro, sino que decretó la conversión forzada sin alternativa de marcha; quienes dejaron el país lo hicieron huyendo y no optando por una posibilidad que se les hubiera brindado (41), por lo que no pudo provocar abandonos de bienes que no había previsto. Incautación de hacienda íntegra o de parte es la sanción de Sisebuto por circuncidar o por retener a un esclavo cristiano (42), pero en este caso cabe señalar lo dicho más arriba de que sólo los infractores, si los había, darían que ganar al erario real (43). Yo creo que si a los reyes les hubiera movido un deseo de lucrarse, habrían fomentado el incumplimiento para después actuar, lo que no nos consta, o hubieran confiscado sin más. Es cierto que los monarcas se preocupaban de los ingresos del fisco (44). Así, por ejemplo, al estar la Iglesia exenta de impuestos, no favorecían como consecuencia el aumento de sus propiedades, ya que desde el momento en que dicho incremento se produjera los nuevos bienes eclesiásticos dejaban de cotizarse al fisco (45). Piénsese también en la discutida ley que preveía la devolución de tercias por godos o romanos; se desprenda o no de ella la exención fiscal de los godos, queda patente la preocupación real por la hacienda pública en la frase "de modo que no sufra el fisco detrimento" (46). Egica previó que las tasas que dejaban de pagar los conversos no se perdieran sino que gravaran a quienes permanecían en el judaísmo (47), y que los cristianos que asumían, cuando "la solución final", la propiedad de los judíos desposeídos pagaran los impuestos que éstos satisfacían con anterioridad (48). Hasta Egica no existe esta preocupación. ¿No habrá que suponer que los reyes anteriores, al menos, estaban movidos por algo que situaban por encima del interés del fisco? Cuando los reyes habrían la puerta a la manumisión de los esclavos cristianos propiedad de judíos (49), el fisco perdía los impuestos que por dichos esclavos había percibido hasta el momento. ¿Reacciona contra esto Ervigio en dos de sus leyes que anulan la posibilidad de manumisión (50)? A mí me parece que sí, aunque en todo caso no cambia nada lo que estamos diciendo, ya que evitar que el fisco pierda no es lo mismo que engrosarlo. Claro, que también algunas medidas de este rey supusieron merma o no aumento para el fisco. Cuando Ervigio decreta pérdida de bienes para el judaizante que se casa con parientes (51) de suerte que sólo pasen al fisco en el caso de que no existan hijos del matrimonio anterior o cualquier otro heredero auténticamente cristiano, no parece que el monarca hiciera mucha fuerza por retener esa hacienda, antes bien se muestra de lo más respetuoso con los principios de herencia. En otra disposición legal, también de Ervigio, los bienes confiscados quedan al arbitrio del rey, quien en lugar de retenerlos hará entrega de ellos a quien bien le parezca (52). Hay leyes en las que se prevé la restitución patrimonial y sólo si no hay ocasión de efectuarla el rey dará los bienes incautados a quien considere oportu-

no (53). Si el legislador llegaba a preparar un camino a la restitución, es que ponía otros intereses por encima de la retención de los bienes confiscados, cosa impensable si el lucro hubiera sido el determinante de su actuación. Insisto en que no hay indicios de esfuerzo por parte de Ervigio para engrosar el patrimonio del reino o de la corona con las haciendas judías requisadas. Y todavía hay más: en otra ley, ya aludida más arriba (54), Ervigio disponía la manumisión del esclavo judío que denunciara al esclavo cristiano que no confesara serlo para seguir sirviendo a su dueño judío, y en otra más el mismo rey decretaba que los siervos de judíos no cristianos que se convirtieran pasarían a gozar de la libertad (55). Estas dos medidas ervigianas repercutían a la corta negativamente en la hacienda pública, ya que, al concederse libertad de estos esclavos, el fisco dejaba de ingresar las tasas correspondientes. Dije antes que parece que Egica se preocupó de que no mermaran los impuestos. Pues bien, tampoco él se vió libre de —digamos— errores de este tipo, cuando en lugar de disponer en una ley suya la confiscación sin más, decidió que el rey tendría la libertad de elegir al beneficiario de los bienes requisados (56). Aunque cabe la posibilidad de que los reyes utilizaran esa libertad en beneficio propio o de su círculo, la conclusión que se impone es obvia: esta suma de medidas que perjudicaban abiertamente o no beneficiaban al fisco constituyen un argumento decisivo contra el afán de lucro en cuanto que determinante de la presión a que el poder visigodo sometió a los judíos. Estas observaciones mías, hasta ahora no formuladas por nadie, confirman la impresión que un autor como Bachrach, aunque sin profundizar en el problema y equivocando después la imagen positiva, había obtenido en relación a Sisebuto (57).

No acierta tanto, me parece, este autor acabado de citar cuando de la crítica ajustada a trabajos anteriores pasa a extraer sus propias conclusiones explicativas. Bachrach cree que las razones de la actitud más o menos contraria de los reyes visigodos católicos respecto a los judíos no tenía motivaciones de otra clase que de ídole política. Más simple: la postura de cada rey derivaba de cuál había sido la de los judíos en el momento de su acceso al trono. La tolerancia de Recaredo, no empañada más que por su no rigurosa ley y un canon del Concilio III de Toledo (58), responde para Bachrach al agradecimiento del rey porque los judíos le habían apoyado; Sisebuto arremetió contra ellos porque se le habían opuesto; Suintila anuló las disposiciones sisebutianas y empleó a judíos en cargos públicos, porque había recibido su respaldo; la actitud de Sisenando fue la contraria, porque tampoco había sido la misma la de los judíos hacia el nuevo rey; Chintila, que había reprimido a todos sus oponentes, no hizo sino incluir a los judíos en el proceso de purga, sin duda porque fueron culpables y Chindasvinto se mostró favorable a los creyentes del judaísmo porque había recibido su concurso (59). Es decir, que Bachrach todo lo reduce a una correspondencia del rey respecto a la actitud que los judíos tomaban en el momento de su acceso, preocupados sin duda por lo que del reinado que se iniciaba les era dado esperar; y ello estaba en función de la política judía del antecesor y la relación que con aquél había tenido el nuevo monarca (60). Dicho de otra manera, la posición de la fracción judía en los problemas de sucesión era el determinante de la actitud del rey, una vez consolidado, con respecto a ella. El autor a que me estoy refiriendo repasa con un cierto detenimiento la sucesión de todos los reyes godos hasta Rodrigo en función de la situación del problema judío en los distintos momentos, siempre sin apearse del automatismo explicativo que resumidamente he expuesto, aunque, eso sí, matizando su rígida composición con numerosas observaciones agudas y definibles, y por ello aprovechables. Con respecto al esqueleto de la visión por Bachrach del problema judío, yo diría que tiene fallos importantes, como el caso de Recesvinto, de quien, al ser hijo de un rey tolerante y haber llegado por sucesión hereditaria, sería de esperar una política blanda como correspondencia a la lógica buena acogida por parte de los judíos; también rompe el esquema la política de Wamba, quien ni se mostró fanático, ni dictó leyes antijudías ni consta que urgiera las existentes, a pesar de que los judíos narbonenses habían apoyado la intentona de Paulo, aparte de que Wamba fue sucesor legítimo, aunque no hereditario, de un rey persecutor y era de esperar que todas las comunidades judías de sus reinos le hubieran rechazado; por último, fallaría también el castillo de Bachrach en el caso de Witiza, sucesor por vía hereditaria del antijudío Egica, si es cierto que fue favorable a los oprimidos hebreos como fuentes posteriores parecen sugerir (61). En resumen, creo que en el fondo hay un algo de errado en el principio que articula todo el trabajo de Bachrach: intentando salir al paso de la subestimación de la fuerza judía en el plano político, ha caído en la superestimación no menos engañosa; basándose en el convencimiento de que es lógico que los judíos se opusieran al sucesor legítimo de un rey que había seguido una política antijudía y que el nuevo rey obrara en consecuencia, concluye que los judíos podían contar con fuerza suficiente para influir en los problemas de sucesión al trono contra el silencio al respecto de toda la documentación. Hay algo, sin embargo, que me parece importante en el trabajo de Bachrach y

que a mis ojos le convierte en un intento loable, y es que estudia la política judía de cada uno de los reyes en su contexto, logrando observaciones adecuadas de detalle que no conviene desdenar; y, por otra parte, es el primero que aplica con coherencia la convicción de que los factores políticos y religiosos muchas veces no son esencialmente distintos, por lo que se da el caso de que algunos reyes utilicen la religión para sus fines políticos; que medidas de intencionalidad política tengan apariencia religiosa; que realidades claramente religiosas comporten consecuencias de índole política.

La documentación contemporánea nos presenta el problema judío como de índole exclusivamente religiosa. Y no conviene aceptarlo sin la oportuna crítica ni tampoco rechazarlo sin más, siguiendo apriorísticamente el chamberleiniiano principio de que “toda persecución en apariencia eclesiástica tiene su causa real en una situación económica intolerable” (62). Las fuentes permiten en principio pensar que es la religión, de por sí o en cuanto que realidad política, el factor que explica toda la cuestión judía en la Alta Edad Media española. Permítasenos recoger el esquema de J.L. Martín, al que el propio autor someterá a crítica en su trabajo: “En una primera fase, los hispanorromanos, cristianos (sic), se oponen a los visigodos, arrianos; y cuando estos se convierten, hispanorromanos y visigodos, juntos, combaten a los judíos peninsulares que se niegan a aceptar el cristianismo. Tras la ocupación musulmana, la historia peninsular giraría alrededor de la oposición entre cristianos y musulmanes, para, al final de la Edad Media, plantearse de nuevo la antigua oposición entre los cristianos y los judíos que daría lugar a la expulsión de los últimos en época de los Reyes Católicos” (63). No hemos cortado el esquema en nuestro límite de 711 para no traicionarlo, aunque sólo vamos a prestar atención a la primera parte, que es obviamente la que nos interesa. El autor del párrafo entrecomillado no llega a declarar su propio esquema como “absolutamente falso”, aunque ya sabe el lector cual es su última explicación del problema judío por parte de este nuestro trabajo. Creo, por mi parte que, al simplismo del esquema no le quita valor ninguno y que además su lacónica estructura se enriquece sobremanera si se le explica haciendo jugar, junto a la esencia religiosa que lo anima un elemento de mentalidad política que desde 589, fecha de la conversión de los godos al catolicismo, se hace inseparable de aquella. La búsqueda de la unidad del reino. Pienso que tanto el antojudaísmo inherente al catolicismo, como el afán de unificar el reino en todos los aspectos, tienen suficiente respaldo en los textos de toda índole que nos es dado manejar. Y considero arriesgado traicionar la documentación sin razones suficientes. Yo mismo en alguna ocasión he buscado explicaciones de otra índole a fenómenos presentados como de apariencia religiosa (64), pero, en principio, hay que ser cauto en ello, ya que lo normal es que, cuando un conflicto no era de esencia religiosa, la documentación visigoda no haga nada por disimularlo. Piénsese en el caso del intento tiránico de Hermenegildo, que no queda presentado como una guerra de religión, sino más bien como un paralelo claro de la revuelta de Atanagildo años atrás; el intento de Hermenegildo había sido tiránico y secesionista y, aunque el príncipe era católico, la España católica de 589 en adelante no le reivindicó (65). Yo pienso que si esto ocurre en el caso mencionado, no hay razón para rechazar de entrada una sinceridad de las fuentes en el caso de la cuestión judía, y, sobre todo, una vez que hemos podido desautorizar explicaciones sociales y económicas de amplísimo eco. Es decir, me resisto a admitir una tendencia en las fuentes visigodas de dar apariencia religiosa a problemas de otra naturaleza y fundamento.

La España católica del siglo VII hereda una antiquísima tradición antijudaica en cuya oposición no nos podemos extender. No es de ninguna manera nuevo el “conflicto entre Iglesia y Sinagoga”, pues se puede decir que se inicia en los primeros momentos del cristianismo (66). Aquí en la Península tiene un jalón muy importante en el concilio de Elbira de hacia 306, que llegará a influir en la legislación antijudía de los emperadores cristianos (67). Este cuerpo legal se incorporó, debidamente seleccionado, al Breviario alariciano, mas no fue urgido en absoluto por los reyes godos arrianos. Es de destacar que a la Península no llega la persecución contra los judíos hasta la conversión al catolicismo de sus reyes, haciendo buena la expresión de Blumenkranz de que el año 589 vino a ser el punto de partida de la más trágica aventura de los judíos en la antigüedad tardía y en la Alta Edad Media (68). Se ve, pues, como la efemérides de la conversión vino realmente a ser el factor clave que sugiere el esquema rechazado por J.L. Martín. El primer aviso tuvo lugar en el mismo Concilio III de Toledo y con el mismo Recaredo (69); después vendría el duro golpe de Sisebuto (70). Es curioso que en la Galia, católica de tiempo atrás, ya había habido problemas con anterioridad (71), cuando nada pasaba todavía en la España arriana y el género de vida de los judíos sería prácticamente el mismo que en la Galia y que después del 589. Con cierto donaire dice Parkes que la conversión de los godos “no pudo por alguna alquimia económica transformar el sector judío de la población

de buenos cristianos en malos" (72). El único cambio que se produce, según este autor, es que a partir de ahora el clero tenía acceso a los oídos del rey. Lo cual es cierto, salvo en lo de único, ya que hay otro cambio más: los judíos constituyen la más importante minoría religiosa que escapa al esfuerzo regio de unificación. Ambos aspectos, antijudaísmo eclesiástico y afán de unidad, tiene respaldo documental sobrado, según vamos a ver.

Algunos autores han destacado, creo que con razón, la influencia del clero en la política contraria a los hebreos llevada por el poder en la España visigoda (73). Otros se han manifestado en contra con argumentos no excesivamente sólidos. Altamira, por ejemplo, no creía que la causa de la persecución de Sisebuto fueran las presiones del clero, dado que Isidoro se le opuso (74), olvidando que la oposición del hispalense fue muy tardía, resultado quizás de los efectos negativos de la medida, y además poco sincera (75). En realidad lo que los eclesiásticos discutían es el procedimiento de conversión, si la fuerza o la persuasión; no se cuestionaban las presiones de otra índole edictadas contra los judíos (76). Bachrach se inclina a pensar que el mencionado monarca se apoyó en su estado mayor de palacio, encontrando la oposición a sus medidas de eclesiásticos y también laicos (77), utilizando el mismo argumento de Altamira. Ambos autores coinciden en una razón más, a primera vista poderosa: no pudo el clero influir en la política antijudía de Sisebuto porque este obró a sus espaldas, como lo prueba el hecho de que no canalizara sus disposiciones a través de un concilio nacional, como harían sus sucesores (78). La respuesta es bien simple: la Iglesia no disponía todavía de un cauce de participación, ya que no se había iniciado todavía la serie de concilios nacionales, que se inaugura en sus características esenciales en el IV de Toledo de 633, en tiempos de Sisenando (79); con otras palabras, Sisebuto no pudo contar con un instrumento que todavía no se había institucionalizado. Y ya se ve que los reyes sucesivos sí que canalizaron su política judía a través de las asambleas eclesiásticas nacionales o vieron confirmadas por ellas sus leyes. ¿O vale más bien decir que la Iglesia hizo pasar sus convicciones antijudaicas por el poder civil y a través de la sanción legislativa de los monarcas?. Desde luego, se equivoca, quien como Echánove, atribuye un antijudaísmo moderado a la Iglesia y el desenfrenado que tomó cuerpo legal lo carga a la personal iniciativa de los reyes (80); más bien cabría decir lo contrario, porque la Iglesia nunca se apeó de su afán contra los hebreos, mientras que algunos monarcas sí. Afán contra los hebreos que, —justo es decirlo— resulta en realidad deseo de integrarlos en el catolicismo y no cosa alguna más inconfesable (81). Comparto con Blumenkranz que la legislación antijudía es resultado de una estrecha colaboración entre el poder civil y el eclesiástico (82). Pienso que en líneas generales acierta Parkes al señalar, como prueba de que fue el clero quien inspiró las leyes contrarias a los judíos; el hecho de que los reyes que resultaron elegidos o se consolidaron sin el favor eclesiástico ni urgieron las leyes existentes ni promulgaron otras nuevas (83), pero el autor no saca partido a su idea, salvo para destacar que tanto Chintila, como Recesvinto y Ervigio legislaron a través de cánones conciliares y el primero de ellos tan sólo por dicho conducto (84). Yo añadiría que Sisenando, que ocupó el trono con el apoyo de la Iglesia (85), volvió a resucitar en el Concilio IV de Toledo las medidas antijudías anteriores caídas en desuso. En Chindasvinto, por el contrario, coinciden las circunstancias de su despreocupación por la cuestión judía —sólo tomó medidas contra los cristianos judaizantes (86)— y de su desacuerdo radical con el alto clero. Su hijo y sucesor, Recesvinto, llegó al trono mediante el procedimiento de la asociación, y todo parece indicar que Chindasvinto tuvo que ceder, ante presiones, a una operación a la que la Iglesia, especialmente a través de Braulio de Zaragoza, no fue ajena (87); resultado fue que su política judía vino a ser el reverso de la medalla con respecto a la de su padre. Wamba no fue ni hechura del clero ni persecutor, mientras que Ervigio recibió apoyo de la Iglesia o, al menos la conformidad a la usurpación (88) y al tiempo fue furibundo antijudío. Egica, que le sucedió por procedimiento normal hereditario, parece que utilizó los mismos puntales de su padre y su política judía no fue, en definitiva, menos radical. Además, los dos últimos reyes citados evidencian su compenetración con la Iglesia por la nueva ausencia de sus *leges in confirmatione concilii*. (89).

En el fondo, la intención última de las medidas de reyes y concilios visigodos en relación con el problema judío es sobre todo la prevención de aquellos peligros más próximos y urgentes para el catolicismo oficial. Creo que preocupaba profundamente en la España visigoda, como ya ocurría con anterioridad (90), el riesgo de judaizaciones. Diversos trabajos han destacado esta realidad (91). Todo el afán por evitar que los judíos tuvieran una posición de dominio sobre los cristianos, desde cargos públicos, en cuanto que dueños de esclavos o por circunstancias similares, responde a razones teológicas que toman cuerpo en una conciencia del peligro que situaciones como las que se pretendía suprimir comportaban de cara a los intereses del cristianismo (92). El proselitismo judío y las judaizaciones consiguientes eran el fantasma que

quitaban el sueño a los eclesiásticos visigodos. Aunque incluso se puede considerar como molesta la propia existencia del judaísmo (93), lo que se pretendía evitar en principio era la preponderancia de una religión rechazable y las lógicas consecuencias negativas. Un claro ejemplo, entre los muchos posibles, nos lo brinda un canon del Concilio X de Toledo en el que se prohíbe tanto a obispos como a clérigos vender esclavos cristianos a judíos, porque ello sería —se dice expresamente— condenarles a la judaización; y alude en el mismo contexto a los viejos cánones que, para evitar lo mismo, disponían que los judíos no tuvieran ni esposas ni esclavos cristianos (94). Otra medida sólo interpretable en este sentido religioso es la de la separación de los niños mayores de siete años de sus padres judíos y judaizantes (95); se trata de una radical disposición incomprensible sin un fundamento jurídico que pudiera respaldarla y que yo creo percibir en la legalmente prevista ruptura del vínculo paterno-filial por falta de garantías en los padres, (96), lo que exige inmediatamente una tutela personal, que en este caso creemos de la modalidad llamada “alta tutela” (97), con lo que los monasterios y buenos cristianos que se hacían cargo de las pequeñas víctimas de la medida no eran tutores sino sólo nutridores. En este caso, la peligrosidad de los padres derivaba exclusivamente de sus peculiares creencias. También me parecen de intencionalidad puramente religiosa las referencias a los judíos en el Concilio de Narbona, celebrado en tiempos de Recaredo (98), cuando lógicamente el problema judío surge en estado más puro, es decir, sin los factores extraños que sin duda se irían adquiriendo, con el paso de los años, los enconos y los fanatismos, a lo largo del siglo VII (99). Por último ejemplo, no veo otra explicación que no sea religiosa a la ley ervigiana que penaba la utilización de libros judaicos, sin duda los escritos talmúdicos (100). Esta preocupación por la salud espiritual de los católicos hispanos era compartida, a nivel de responsabilidad, por la persona del monarca. Puedo recordar ahora el papel religioso que Sisebuto se atribuía sobre un plano incluso superior al de los obispos (101); la obligación que se autoconcedía Recesvinto, haciéndola vinculante a sus sucesores, de defender la religión católica de herejes y judíos (102), y la ya destacada compenetración entre Ervigio y su sucesor por una parte y la Iglesia por otra.

La preocupación de la Iglesia hispanovisigoda por la cuestión judía cristalizó en una fecunda producción de escritos, que van desde reflexiones teológicas serenas hasta el panfletismo abiertamente antijudáico. Que la crítica de Isidoro a los procedimientos de Sisebuto no entrañaba despreocupación por el tema judío lo prueba no sólo su participación en el IV Concilio de Toledo, sino también su *Contra Iudaeos*, que intentaba proporcionar argumentos contra las posibles objeciones procedentes del campo judío o intentaba prevenir el riesgo de judaización (103), y su *De fide catholica*, dirigida, parece ser, a los convertidos por Sisebuto para asegurarles en su nueva fe (104). Braulio de Zaragoza es autor de una carta conservada, dirigida al Papa Honorio, en la que explica su postura personal y la de la Iglesia española en relación con la cuestión judía (105). El *Liber virginitate* de Ildefonso de Toledo contiene elementos suficientes como para merecer que se le catalogue en el capítulo de la literatura antijudía (106), aunque algunos autores interpretan el opúsculo como dirigido a cristianos para confirmarles en su fe (107). Julián de Toledo, converso a lo que parece, no sólo arremete contra los judíos violentamente y en tono insultante en su *Historia Wambae* y en la *Insultatio* (108), sino que escribió el *Antikeimenon*, tratado antijudío (109). Por último el mismo Julián compuso un escrito titulado *De comprobatione sextae aetatis*, que en palabras de Díaz y Díaz es un “formidable y aparatoso alegato promesiano antijudío” (110). A todos estos autores les preocupaba tanto la incredulidad como el proselitismo de los hebreos; más sin duda lo segundo que lo primero. Y es esto algo que no se puede separar de la política llevada en el reino contra los creyentes del judaísmo, aunque sólo sea por el papel que algunos de estos varones desempeñaron en los concilios y por el ascendiente indiscutible que más de uno tuvo sobre algún monarca persecutor. En cuanto a la conversión forzada, que tan negativos frutos habría de dar no muy a la larga, también los eclesiásticos pudieron tener interés por ella, en el convencimiento de que la salvación viene de la fe cristiana y se justifica una coacción hacia el bien (111). Quitarle su buena parte de iniciativa a la Iglesia y al alto clero, recargando tintas en motivaciones regias de cariz más interesado, sería tanto así como dar la espalda a toda esta producción patristica que hemos reseñado brevemente sin pretensiones de exhaustividad.

Es el momento de decir algo sobre los esfuerzos que los reyes visigodos hicieron por conseguir la unidad en sus reinos. Aparte de la unidad territorial, lograda por Leovigildo con la liquidación del reino suevo y completada por Suintila con su victoria sobre los enclaves bizantinos de la costa, la unificación interna del reino fue preocupación constante desde el primero de los reyes citados. Unificado el derecho y convertido en territorial, no había más barrera entre hispanorromanos y godos que el sostenimiento de diferentes credos cristianos. Se hizo

desaparecer esta separación con la conversión del elemento godo a la ortodoxia católica (112), lo que constituye una realidad tan política como religiosa. Es ahora cuando los judíos quedan como único elemento discordante de importancia y lo prueba no sólo la circunstancia de que sea el 589 el año que inicia los ataques contra ellos (113), sino expresamente varios pasajes de textos conciliares legales, de los que selecciono alguno que me parece indicativo. Un canon del Concilio IV de Toledo, que contempla cuestiones litúrgicas, deja caer frase tan significativa como la de que “estamos unidos por una fe y un reino” (114), lo que apunta, no cabe duda, a que había cobrado cuerpo la identificación del catolicismo con el reino. No deja de ser exagerada la unidad de fe que pregonan en esta ocasión los padres conciliares. Ellos mismos no pasarán por alto la cuestión judía en canones posteriores de las correspondientes actas. En el Concilio VIII de Toledo y en una de sus leyes, Recesvinto no disimula su desagrado por el hecho de que la infamia judía siga manchando todavía un reino del que Dios, con su poder, ha extirpado ya de raíz las herejías (115). Parece que estos pasajes recesvintianos deriva la expresión que en el Concilio XII de Toledo utilizó Ervigio, dirigiéndose a los obispos reunidos: “Extirpad de raíz esta peste que siempre resurge” (116). Y no son los judíos los únicos que rompen esa unidad hispana con tanto ahínco pretendida, contra lo que las palabras de Recesvinto parecen dar a entender; quedan también restos de herejías y de paganismo todavía irreverentes. Este afán unificador de monarca e Iglesia no dejará de fustigar asimismo a estas otras minorías confesionales. Es cierto que son más bien escasas las referencias a herejías, aunque no llegan a faltar (117). ¿Cabría explicarlas quizás por intención preventiva? Dificilmente, teniendo como tenemos más de una meción; sólo que su significación debía ser bastante reducida. Se percibe en las actas conciliares una cierta insistencia con respecto a las prácticas idolátricas (118), lo que prueba que los obispos no cejaban en su lucha contra los elementos perturbadores de la uniformidad espiritual del reino.

Un último punto que se puede tratar, entre la multiplicidad e aspectos de interés que los límites de espacio nos obligan a sacrificar, es el del mesianismo. He dicho ya que Julián de Toledo defendió contra los judíos en su *De comprobatione sextae aetatis* que el tiempo del mesías de Israel había pasado ya y que dicho mesías no era otro que Jesús de Nazaret. No quedan bien claros los cálculos mesiánicos, pero el escrito de Julián evidencia, parece, una preocupación en el judaísmo por la cuestión mesiánica. No faltaron movimientos mesiánicos de importancia en diversos momentos de la Baja Antigüedad y la alta Edad Media, sinduraderas circunstancias, y cabe preguntarnos si aquí tenemos una efervescencia de este tipo (119). ¿Alude a un movimiento de carácter mesiánico la frase del Toledano XVII “gozosos por creer llegada su hora han causado diversos estragos entre los católicos” (120)? Es difícil de explicar ese “por creer llegada su hora”, que tanto puede referirse a una inquietud político-religiosa en relación con la esperanza mesiánica, como al complot con sus correligionarios ultramarinos contra el régimen godo, denunciado por Egido en el mismo concilio (121). Naturalmente, puede que a las dos cosas, las cuales quizás no sean en el fondo sino una sola (122). Se espera un rebrotar mesiánico y redentor precisamente en momentos de crisis, por cuanto que este tipo de fenómenos, creencias aparte, reviste con frecuencia clara significación social y siempre tiene consecuencias políticas próximas. Habría que replantearse una vez más toda la problemática de los brotes mesiánicos, pero conscientes de que el caso de Israel, por obvias razones, hay que tenerlo siempre por especial. En los últimos años del siglo VII, las circunstancias para los judíos eran ampliamente desfavorables: desprovistos de todos sus bienes, muchos o pocos; esparcidos por los distintos rincones del reino; reducidos a servidumbre perpetua; separados los padres de los hijos; con la más severa prohibición de vivir sus creencias. El momento era oportuno para esta inquietud esperanzada. La invasión musulmana materializará esta esperanza. El desastre social de la comunidad judía era la más dramática consecuencia de una política con raíces en realidades muy distintas, según ha quedado dicho en las páginas anteriores. La política antijudía de los visigodos es un claro ejemplo de desproporción entre las causas y las medidas adoptadas; entre éstas y los efectos conseguidos. En el fondo —la perspectiva permite decirlo y los resultados también— una monstruosidad.

NOTAS

1.— L. García Iglesias, “Profesiones y economía familiar de los judíos españoles en la antigüedad: aproximación a un problema”, *REVISTA INTERNACIONAL DE SOCIOLOGIA*, 13-14, 1975, p. 167-183.

- 2.— García Iglesias, "Profesiones....", cit., p. 173, coincidiendo en esto con M. Vallecillo Avila, "Los judíos de Castilla en la Alta Edad Media", CUADERNOS DE HISTORIA DE ESPAÑA XIV, 1950, p.19; A. Echanove, "Precisiones acerca de la legislación conciliar toledana sobre los judíos" HISPANIA SACRA, XIV, 1961, p. 262 ss.; R. Hernández, "La España visigoda frente al problema de los judíos", CIENCIA TOMISTA XCIV, 1967, p. 629; del mismo, "El problema de los judíos en los PP. visigodos", LA PATROLOGIA TOLEDANO-VISIGODA (XXVII Semana Española de Teología), Madrid 1970, p. 100 ss. y J.L. Lacave Riaño, "La legislación antijudía de los visigodos", SIMPOSIO "TOLEDO JUDAICO", I, Toledo 1973, p. 31-32.
- 3.— J.A. García de Cortazar, "La época medieval", HISTORIA DE ESPAÑA ALFAGUARA II, Madrid, 1973; J.F. O'Callaghan, A HISTORY OF MEDIEVAL SPAIN, Ithaca-Londres, 1975; J.L. Martín, LA PENINSULA EN LA EDAD MEDIA, Barcelona 1976.
- 4.— García de Cortazar, "La época...", cit., p. 27 y 38; O'Callaghan, A HISTORY..., cit, p. 72; Martín LA PENINSULA..., cit., p. 104-105. De este mismo autor véase también "Los judíos en el reino visigodo", Jano, 46, 1972, p. 49-51.
- 5.— B. Blumenkranz, JUIFS ET CHRETIENS DANS LE MONDE OCCIDENTAL : 430-1096, París - La Haya 1960, p. 10 ss y 4 ss respectivamente. En lo que al vestido se refiere, esta uniformidad se puede retrotraer hasta los tiempos romanos; cfr. J. Juster, LES JUIFS DANS L'EMPIRE ROMAIN, II, París 1914, p. 21ss.
- 6.— M. Torres López, "Instituciones sociales", HISTORIA DE ESPAÑA, dirigida por Menendez Pidal, III, 3 edic., Madrid 1976, p. 193 y 196 ss. J. Parkes, THE JEW IN THE MEDIEVAL COMMUNITY, 2 ed., Nueva York 1976, p. 4, rechaza que los judíos fueran una raza en los reinos bárbaros, tanto en el sentido biológico del término como en el cultural.
- 7.— Muchas leyes no fueron sino papel mojado, y ya desde el Bajo Imperio romano. En todo caso, el hecho de que una ley se dictara indica que eran frecuentes las prácticas que se prohibían. Respecto al matrimonio mixto, una ley de Teodosio de 388 (C. Th. III,7,2) declara semejantes a adulterio los matrimonios entre judíos y cristianos. También lo prohibía el judaísmo; citas del TALMUD en M. Simon, VERUS ISRAEL. ETUDE SUR LES RELATIONS ENTRE CHRETIENS ET JUIFS DANS L'EMPIRE ROMAIN (135-425), París 1948, p. 340, n-2. El BREVIARIO DE ALARICO, III,7,2, recogió la ley teodosiana ya citada. el Concilio III de Toledo, de 589, bajo Recaredo, c.14; el IV de Toledo, de 633 bajo Sisenando, c.63, y después Sisebuto en una de sus disposiciones de el 612, LV, XII,2,14, parecen suponer que contra toda prohibición se seguían efectuando uniones mixtas; cfr. J. Juster, "La condition légale des juifs sous les rois visigoths", ETUDES D'HISTOIRE JURIDIQUE OFFERTES A PAUL FREDERIC GIRARD, París 1913, p. 318 s; S. Katz THE JEWS IN THE VISIGOTHIC AND FRANKISH KINGDOMS OF SPAIN AND GAUL, reimp. Nueva York 1970, p. 89 y P. Lombardia, "Los matrimonios mixtos en el derecho de la Iglesia visigoda", ANUARIO DE HISTORIA DEL DERECHO ESPAÑOL, 27-28, 1957-1958, p. 62 ss.
- 8.— C. Sanchez Albornoz, EL DRAMA DE LA FORMACION DE ESPAÑA Y LOS ESPAÑOLES, Barcelona 1973, p.60
- 9.— Juster, op. cit., II, p. 23 ss.
- 10.— Sobre los judíos en el BREVIARIO de Aniano o Código alariciano, véase Juster, "La condition légale...", cit., passim y en especial p. 277, n-3 y p. 328, n-4. También Katz, THE JEWS..., cit., p. 82-83, siguiendo como de costumbre "demasiado de cerca" a Juster.
- 11.— No todos los transmarini negotiatores eran judíos; los había sirios y griegos cristianos; cfr. A. D'Ors, EL CODIGO DE EURICO, Roma-Madrid 1960, p.130-131, y sobre todo L.A. García Moreno, "Colonias de comerciantes orientales en la Península Ibérica s. V-VII", Habis, 3, 1972, p. 131 ss. También L. García Iglesias, "Aspectos económicosociales de la Mérida visigoda", REVISTA DE ESTUDIOS EXTREMEÑOS XXX, 1974, p. 327.
- 12.—No creo que controlaran el tráfico de esclavos; ver García Iglesias, "Profesiones...", cit., p. 175 y 178, pues muchos de los datos aducidos se refieren a la posesión estable de esclavos y no a su tráfico. En ello ma aparte de las exageraciones de Katz, op. cit., p. 126; C. Verlinden, L'ESCLAVAGE DANS L'EUROPE MEDIEVALE, I, Brujas 1955, p. 68; B.S. Bachrach, "A reassessment of Visigothic Jewish policy, 589-711", THE AMERICAN HISTORICAL REVIEW, LXXVIII, 1973, p. 13. Para el reino visigodo minimiza con razón el comercio de esclavos en manos judías P.D. King, LAW AND SOCIETY IN THE VISIGOTHIC KINGDOM, Cambridge 1972, p. 199, n-1 y J. Parkes, op. cit., p. 17, es prudente en cuanto a las proporciones numéricas.
- 13.— García Iglesias, "Profesiones...", cit., p. 175, donde señalo que nada hay que indique que practicaron el préstamo a usura. Tampoco lo creen Blumenkranz, JUIFS ET CHRETIENS... cit., p. 346, ni J.M. Wallace-Hadrill, EARLY MEDIEVAL HISTORY, Oxford 1975, p. 7.
- 14.— Sobre este fuero especial de época medieval, que en el reino visigodo no creo que existiera, véase L.G. de Valdeavellano, "Compra a desconocidos y compra en el mercado en el derecho español medieval", ESTUDIOS MEDIEVALES DE DERECHO PRIVADO, Sevilla 1977, p. 263-264.
- 15.— Vean algunos ejemplos: Samuel, obispo de Iria, firmante en el Concilio IV de Toledo; David, obispo de Orense, en el Toledano VI; Daniel, diácono de Urce, suscriptor de los Concilios VIII, IX y X; Benjamín, obispo de Dumio, en el Toledano XII; Samuel, obispo de Denia, en el XIII; un segundo Samuel, presbítero de Agde, en el mismo concilio; otro más, obispo de Málaga, en el Toledano XV, e incluso se nos documenta un David, comes, suscribiendo las actas del XVI de Toledo. La lista de nombres semíticos neotestamentarios se alargaría demasiado; de ella mencionamos, por excepción a un obispo de Córdoba que firma el último concilio mencionado y cuyo nombre era el de Zaqueo.
- 16.— LV, XII,3,12, y XII, 3,13. Los viliores aparecen expresamente mencionados; no así los honestiores, aunque por la contraposición se deduce que se refiere a ellos; cfr. King, op. cit., p. 184.
- 17.— EL BREVIARIO DE ALARICO no modificó en esto al C.Th.; cfr. Juster, "La condition légale...", cit., p. 331 y Katz, THE JEWS... cit., p. 118. Recoge la Novella III, del 438 y prescinde de cierto número de leyes reiterativas (Juster, op. cit., p. 277, n-4). Véase también Juster, LES JUIFS... cit., II, p. 260-261. EL CODEX IUSTINIANUS mantendrá en vigor la misma ascripción forzada de los judíos a las curias.
- 18.— C. Sanchez Albornoz, "Ruina y extinción del municipio romano en España e instituciones que le reemplazan", ESTUDIOS VISIGODOS, Roma 1971, passim (por ejemplo, p. 70 ss. y 109 ss).
- 19.— Sólo en este sentido se puede admitir la observación de Y. Baer, A HISTORY OF THE CHRISTIAN SPAIN, I Filadelfia 1961, p. 18-19, de que los judíos de la antigüedad tardía no eran ciudadanos completos ("Full Roman citizens") desde los límites que les impuso el C.Th.
- 20.— Sanchez Albornoz, EL DRAMA... cit, p. 60, explica la persecución antijudía por "el deseo.... de apartar la atención nacional de las acuciantes discordias políticas que sacudían al país", y el mismo autor, EN TORNO A LOS ORIGENES DEL FEUDALISMO, libro I, tomo I, Buenos Aires 1974, p. 169, n-80, escribe que "Ervigio, no osando enfrentarse con la aristocracia, buscó derivativo y fundente en la persecución de los judíos". La explicación albornoziana es de carácter político, aspecto que trataremos brevemente más adelante.
- 21.— Creo que exageran en esto García de Cortazar, "la época...", cit., p. 27 y Martín LA PENINSULA..., cit., p. 104.

- 22.— E.A. Thompson, *THE GOTHS IN SPAIN*, Oxford 1969, p. 316.
- 23.— Blumenkranz, *JUIFS ET CHRETIENS...*, cit., p. 138.
- 24.— King, *LAW AND SOCIETY...*, cit., p. 138.
- 25.— Sirva como muestra Concilio IV de Toledo, de 633, bajo Sisenendo, c.58 (anatema contra obispos, clérigos o laicos que ayuden a judíos contra la fe cristiana por dádivas o favores); LV, XII, 2,15, de Recesvinto (nadie debe ayudar o defender a judaizantes o judíos); LV, XII, 3,10, (castiga a quien se deje sobornar para encubrir a un judío), y LV, XII, 3,1 (ningún cristiano debe ayudar a judíos ni por piedad ni por recompensa, confirmación en el XII de Toledo, de 681, c.9). Las dos últimas leyes citadas son ervigianas.
- 26.— LV, XII, 3,16, de Ervigio. El texto legal prevé recompensa a los delatores de situaciones anómalas como ésta.
- 27.— Julián de Toledo en su *HISTORIA WAMBAE*, 5, llama a la Narbonense "prostíbulo de judíos blasfemos"; en *INSULTATIO*, 1, acusa a la provincia galovisigoda de cultivar la amistad de los judíos más que la de los fieles cristianos y en *INSULTATIO*, 2, le echa en cara estar inspirada por grupos judíos y haber dejado que sus hijos cristianos se contaminaran. Esto es indicio de que en esta provincia lejana la opinión pública no era desfavorable a los creyentes en el judaísmo, sino todo lo contrario. La excepción hecha por el XVII Concilio de Toledo, de 694, bajo Egica, tomos, en favor de los judíos septimanos, ¿podría deberse a un apoyo incondicional de sus conciudadanos católicos transmitido por los obispos narbonenses al concilio?.
- 28.— Como Froga, sin duda comes de Toledo, que llegó a convertirse y erigió una sinagoga, cual sabemos por una carta de Aurasio de Toledo y un escolio con que aparecen transmitida; cfr. J. Fernández Alonso, *LA CURA PASTORAL EN LA ESPAÑA ROMANOVISIGODA*, Roma 1955, p. 264-265; I. Gil, *MISCELLANEA WISIGOTHICA*, Sevilla 1972, p. 48-49; L.A. García Moreno, *PROSOPOGRAFIA DEL REINO VISIGODO DE TOLEDO*, Salamanca 1974, p. 49, n-64 y p. 113, n-244.
- 29.— Masona por ejemplo, quien, aunque presidió el III Concilio de Toledo, de 589, bajo Recaredo, cuyo c.14, inicia junto con LV, XII, 2,12, ley del monarca mencionado, la larga y pesada serie de disposiciones antijudías, era sin embargo tolerante, según su biógrafo, el anónimo autor de las *VITAE SANCTORUM PATRUM EMERITENSIVM*, IX, 22-23. En el hospital de Masona no se discriminaba entre cristianos, paganos y judíos, y en otro lugar se nos dice que el obispo atraía con dulzura a judíos y paganos; cfr. García Iglesias, "Aspectos economicosociales...", cit., p. 327 ss; otro trabajo mio, "Judíos en la Mérida romana y visigoda", *REVISTA DE ESTUDIOS EXTREMEÑOS*, XXXII, 1976 p. 85 y J. Orlandis, "Pobreza y beneficencia en la Iglesia visigótica", *LA IGLESIA EN LA ESPAÑA VISIGOTICA Y MEDIEVAL*, Pamplona 1976, p. 225-226.
- 30.— "Economis jealousy"; King, *LAW AND SOCIETY...*, cit., p. 131.
- 31.— *LAW AND SOCIETY...*, cit., p. 131, con razones convincentes.
- 32.— García Iglesias, "Profesiones...", cit., p. 175 ss.
- 33.— García Iglesias, "Profesiones...", cit., p. 174 y 182.
- 34.— Wallace-Hadrill, *EARLY MEDIEVAL...* cit., p. 7.
- 35.— Parkes, *THE JEW...*, cit., p. 18.
- 36.— García de Cortazar, "La época...", cit., p. 27 y 38; O'Callaghan, *A HISTORY...*, cit., p. 72; Martín, *LA PENINSULA...*, cit., p. 104-105; del mismo, "Los judíos...", cit., p. 49; sólo para Egica, R. D. Abadal, "Els concilis de Toledo", *DELS VISIGOTHS ALS CATALANS*, I, 2. edic., Barcelona 1974, p. 87 y también para el mismo rey, H. Livermore, *THE ORIGINS OF SPAIN AND PORTUGAL*, Londres 1971, p. 256-257.
- 37.— A. de Castro, *THE HISTORY OF THE JEWS OF SPAIN*, Londres 1851, (reimpr. Westport 1973), p. 63.
- 38.— R. Altamira, "Spain under the Visigoths", *THE CAMBRIDGE MEDIEVAL HISTORY*, II, 1913, p. 174. No excluye que actuara movido por sus convicciones religiosas.
- 39.— A.K. Ziegler, *CHURCH AND STATE IN VISIGOTHIC SPAIN*, Washington 1930, p. 198, con visible exageración en los aspectos económicos, soborno y lucro.
- 40.— A. Lukyn Williams, *ADVERSUS IUDAEOS. A BIRD'S-EYE VIEW OF CHRISTIAN "APOLOGIAE" UNTIL THE RENAISSANCE*, Cambridge 1935, 215. En todo caso, el autor no deja de culpar también a los propios judíos, por su engreimiento, su habilidad para los negocios y su despotismo con los demás cuando lograban el poder (p. 222). Toda una serie de afirmaciones improbables para la época.
- 41.— La ha observado acertadamente Blumenkranz, *JUIFS ET CHRETIENS...*, cit., p. 107-109, destacando el desacuerdo de Juster, "La condition légale...", cit., p. 279 (una vez más le traduce Katz, *THE JEWS...*, cit., p. 11).
- 42.— LV, XII, 2,14.
- 43.— Así lo observa Bachrach, "A reassessment...", cit., p. 18.
- 44.— L.A. García Moreno, *EL FIN DEL REINO VISIGODO*, Madrid 1975, p. 56 y 137-139.
- 45.— King, *LAW AND SOCIETY...* cit., p. 67-68, admitiendo la exención y aportando casos concretos indicativos de lo afirmado. No son convincentes los esfuerzos que para negar la exención fiscal dedica G. Martínez Díez, *EL PATRIMONIO ECLESIASTICO EN LA ESPAÑA VISIGODA. ESTUDIO HISTORICO JURIDICO*, Comillas 1959, p. 180 ss.
- 46.— Antigua LV, X, 1,16: *ut nihil fisco debeant deperire*. Sobre esta ley y también la antigua LV' X, 1,15, muy relacionada con ella, véase King, *LAW AND SOCIETY...* cit., p. 65 ss; Sanchez Albornoz, "Ruina y extinción...", cit., p. 66 y apén. I; A. D'Ors, *EL CODIGO...* cit., p. 179-180; L.A. García Moreno, "Algunos aspectos fiscales de la Península Ibérica durante el siglo VI", *HISPANIA ANTIQUA*, I, 1971, p. 236 y 239 ss. y del mismo "Estudios sobre la organización administrativa del reino visigodo de Toledo", *ANUARIO DE HISTORIA DEL DERECHO ESPAÑOL*, 44, 1974, p. 31-32.
- 47.— Concilio XVI Toledo, de 693, c.1.
- 48.— Concilio XVII de Toledo, de 694, c.8. Como ha señalado Juster, "La condition légale...", cit., p. 334, los impuestos especiales de los judíos acabaron por sobrevivirles.
- 49.— LV, XII, 2,14, de Sisebuto; Concilio IV de Toledo, de 633, bajo Sisenando y LV, XII, 2,12, de Recaredo.
- 50.— Estas dos leyes son LV, XII, 3,1, y XII, 3,12.
- 51.— LV, XII, 3,8.
- 52.— LV, XII, 3,9.
- 53.— Así ocurre en LV, XII, 3,5, y XII, 3,27.
- 54.— LV, XII, 3,16.
- 55.— LV, XII, 3,18.
- 56.— LV, XII, 2,13.
- 57.— Bachrach, "A reassessment...", cit., p. 18.
- 58.— LV, XII, 2,12, y Concilio III de Toledo, de 589, c.14.
- 59.— Bachrach, "A reassessment...", cit., p. 18-23.
- 60.— Bachrach, "A reassessment...", cit., p. 30.

- 61.— Sobre estos reyes y la interpretación de su caso, Bachrach, "A reassessment..." cit., p. 23-27 y 31-32.
- 62.— He tomado esta cita de H.S. Chamberlain de la excelente monografía de J. Caro Baroja, LOS JUDIOS EN LA ESPAÑA MODERNA Y CONTEMPORANEA I, Madrid 1962, p. 109.
- 63.— Martín, "Los judíos..." cit., p. 49.
- 64.— Así, por ejemplo, algunas perturbaciones habidas en la ciudad de Mérida; cfr. García Iglesias, "Aspectos económicos..." cit., p. 339, y "El intermedio ostrogodo en Hispania (507-549): logro de una base de estabilidad sociopolítica", V-VI, 1975, en prensa.
- 65.— Sólo se le elogia sin reservas y se le llama martir fuera de nuestras fronteras, con evidencia de que los autores que lo hacen se encuentran fuera de contexto; cfr. J. Orlandis, "Algunas observaciones en torno a la tiranía de San Hermenegildo", ESTUDIOS VISIGOTICOS III, Roma-Madrid, 1962, p. 6; J.N. Hillgarth, "La conversión de los visigodos", ANALECTA SACRA TARRACONENSIA, XXXIV, 1961, p. 23 ss., y del mismo "Coins and chronicles: propaganda in sixth-century Spain and the Byzantine background", HISTORIA, XV, 1966, p. 492 ss. Reciente y completo trabajo el de L. Vazquez de Parga, "San Hermenegildo ante las fuentes históricas", Madrid 1973, p. 14 ss especialmente.
- 66.— Véanse los primeros capítulos de Lukyn Willaims, "Adversus Iudaeos..." cit.; Simon, VERUS ISRAEL..., cit., y J. Alvarez, JUDIOS Y CRISTIANOS ANTE LA HISTORIA, Madrid 1972.
- 67.— Sobre la cuestión, L. García Iglesias, "Los cánones del Concilio de Elbira y los judíos", SIMPOSIO DE LA FUNDACION PASTOR SOBRE BAJO IMPERIO, diciembre de 1975, en prensa.
- 68.— Blumenkranz, JUIFS ET CHRETIENS..., cit., p. 105.
- 69.— Concilio III de Toledo, de 589, c.14 y LV, XII, 2,12; ver Juster, "La condition legale..." cit., p. 278-279.
- 70.— LV, XII, 2,13 y XII, 2,14; Juster, "La condition legale..." cit., p. 279-280; Katz, THE JEWS..., cit., p. 11-13.
- 71.— Recordar por ejemplo las medidas de Avito de Clermont y de Chilperico; cfr. Katz, THE JEWS..., cit., p. 22 ;; Parkes, THE JEW..., cit., p. 15-16; Blumenkranz, JUIFS ET CHRETIENS..., cit., p. 140 ss. y 148 ss.; A.H.M. Jones, THE LATER ROMAN EMPIRE. 284-602, 2 edic. II, Oxford 1973, p. 949-950; Livermore, THE ORIGINS..., cit., p. 194 y Wallace-Hadrill, EARLY MEDIEVA..., cit., p. 7.
- 72.— Parkes, THE JEW..., cit., p. 14.
- 73.— Así por ejemplo, F. Steinhaus, EBRAISMO SEFARDITA, Bolonia 1969, p. 82-85, y Parkes, THE JEW..., cit., p. 14 ss.
- 74.— Altamira, "Spain under..." cit., p. 174.
- 75.— En esto me inclino por seguir a Blumenkranz, JUIFS ET CHRETIENS... p. 110, 111, quien no cree en la sinceridad del Concilio IV de Toledo, presidido por Isidoro, y no a Hernandez; "El problema de los judíos..." cit., p. 108-109, quien se manifiesta de manera contraria.
- 76.— La Iglesia llegó a abandonar la actitud moderada preconizada por Isidoro, con resultados negativos que estudia Fernandez Alonso, LA CURA PASTORAL..., cit., p. 267 ss. y Hernandez, "La España visigoda..." cit., p. 643 ss.
- 77.— Bachrach, "A reassessment..." cit., p. 19.
- 78.— Como Altamira y Bachrach, también Ziegler, CHURCH AND STATE..., cit., p. 190, cree que Sisebuto actuó al margen de la Iglesia y sin aprobación del alto clero.
- 79.— El Concilio III de Toledo no pertenece a la serie, sino que es excepcional y no se pensó como una institución permanente en periodicidad; cfr. G. Martínez Diez, "Los concilios de Toledo", ESTUDIOS SOBRE LA ESPAÑA VISIGODA (ANALES TOLEDANOS, III), Toledo 1971, p. 121 ss.; Abadal, "Els concilis..." cit., p. 69 ss.; J. Orlandis, "Iglesia, concilios y episcopado en la doctrina conciliar visigoda", LA IGLESIA EN LA ESPAÑA VISIGOTICA Y MEDIEVAL, Pamplona 1976 p. 167 ss.
- 80.— Echanove, "Precisiones..." cit., p. 268 ss.
- 81.— Dado que la religión es lo único que separaba a los hispanocristianos de los hispanojudíos, estos con sólo convertirse pasarían inmediatamente a redimirse de su perfidia; dejarían de ser enemigos de Dios y de su príncipe; no pondrían en adelante en peligro la integridad espiritual de sus conciudadanos, y, sobre todo, automáticamente se verían libres de la responsabilidad de la muerte de Jesús. Porque aunque no se esgrima contra ellos la acusación de deicidio, teológicamente complicada, sí se les acusa en bloque de que "crucificaron al Señor de la gloria" (LV, XII, 3,4, de Ervigio) y de estar "manchados por el derramamiento de la sangre de Cristo" (Concilio XVIII de Toledo, de 694, bajo Egica, c.8).
- 82.— Blumenkranz, JUIFS ET CHRETIENS..., cit., p. 106.
- 83.— Parkes, THE JEW..., cit., p. 14.
- 84.— El Concilio VI de Toledo, de 638, c.3, dice expresamente que Chintila actuó "en unión de los sacerdotes de su reino".
- 85.— M. Vigil — A. Barbero, "Sucesión al trono y evolución social en el reino visigodo", HISPANIA ANTIQUA, IV, 1974, p. 387.
- 86.— LV, XII, 2,16; cfr. Juster, "La condition légale..." cit., p. 282, y Katz, THE JEWS..., cit., p. 14-15.
- 87.— C.H. Lynch - P. Galindo, SAN BRAULIO OBISPO DE ZARAGOZA (631-651). SU VIDA Y SUS OBRAS, Madrid 1950, p. 160; D. Claude, ADEL, KIRCHE UND KONIGTUM IM WESTGOTEN REICH, Sigmaringen 1971, p. 124 ss.; Bachrach, "A reassessment..." cit., p. 25. Hay que recordar, sin embargo, que las relaciones de Recesvinto con los obispos no carecieron de problemas; cfr., Thompson, THE GOTHES..., cit., 203 ss., Claude, ADEL, KIRCHE..., cit., p. 136 ss.
- 88.— Abadal, "Els concilis..." cit., p. 82 ss., y Thompson, THE GOTHES..., cit., p. 229 ss.
- 89.— Cfr. J. Orlandis, "Lex in confirmatione concilii", LA IGLESIA EN LA ESPAÑA VISIGOTICA Y MEDIEVAL, Pamplona 1976, p. 185 ss.
- 90.— Véase por ejemplo, L. García Iglesias, "Los judíos en la España romana", HISPANIA ANTIQUA, III, 1973, p. 340-341 y 359; también mio, "Los cánones del Concilio de Elbira..." cit., passim.
- 91.— Ziegler, CHURCH AND STATE... cit., p. 189 ss.; D'Ors, EL CODIGO..., cit., p. 131; Blumenkranz, JUIFS ET CHRETIENS..., cit., p. 186; Hernandez, "La España visigoda..." cit., p. 646 y "El problema de los judíos..." cit., p. 106; Steinhaus, EBRAISMO... cit., p. 85; García Iglesias, "Profesiones..." cit., p. 178 ss.
- 92.— LV, XII, 2,14, de Sisebuto: "La execrable perfidia de los judíos no tenga dominio alguno sobre los cristianos". Concilio IV de Toledo, de 633, bajo Sisenando, c.63. "No puede un infiel seguir unido a quien se ha vinculado a la fe cristiana"; este último pasaje recuerda al "no puede haber ninguna sociedad del fiel con el infiel", del Concilio de Elbira, de hacia 306, c.16.
- 93.— El judaísmo era execrable de por sí en la mente de un cristiano, por lo que de rechazo tenía hacia la acción redentora de Dios; cfr. las obras citadas más arriba en la nota 66. Huelga, creo yo, aducir pruebas específicas de ello tomadas de los

textos de época visigoda. La producción patrística a la que me referiré más adelante brinda numerosos ejemplos.

- 94.— Concilio X de Toledo, de 656, bajo Recesvinto, c.7.
- 95.— Concilio IV de Toledo, de 633, bajo Sisenando, c.59 y 60. también Concilio XVII de Toledo, de 694, bajo Egica, c.8. No se pretendía convertirlos a los monjes, por cuanto se prevenía su matrimonio. Sobre estos niños, véase J. Orlandis, "La oblación de niños a los monasterios en la España visigótica", ESTUDIOS SOBRE INSTITUCIONES MONASTICAS MEDIEVALES, Pamplona 1971, p. 55 ss.
- 96.— Merchan, LA TUTELA..., cit., p. 192.
- 98.— Concilio de Narbona, de 589, c.4.9 y 14.
- 99.— Se piensa que Recaredo se negó a suscribir las actas; así Katz, THE JEWS..., cit., p. 59-60, y Bachrach, "A reassessment...", cit., p. 15. Por su parte Thompson, THE GOTHES... cit., p. 112, se limita a decir que no hay pruebas de que el rey ratificase las decisiones de este sínodo.
- 100.— LV, XII,3,11, y Concilio XII de Toledo, de 681, bajo Ervigio, c.11; J. Amador de los Rios, HISTORIA SOCIAL POLITICA Y RELIGIOSA DE LOS JUDIOS DE ESPAÑA Y PORTUGAL, reimpr. Madrid 1973 (edic original de 1875), p. 873-875, identificó estos escritos judíos con el Talmud; lo mismo Lukyn Williams, ADVERSUS IUDAEOS..., cit., p. 219-220
- 101.— Cfr. Ziegler, CHURCH AND STATE..., cit., p. 91-92 y 189-190. Para Thompson, THE GOTHES..., cit., p. 166, Sisebuto era menos un persecutor de los judíos que un defensor de los cristianos.
- 102.— Concilio VIII de Toledo, de 653, c.10.
- 103.— Sobre esta obra isidoriana, Lukyn Williams, ADVERSUS IUDAEOS..., cit., p. 216-217, y Hernandez, "La España visigoda...", cit., p. 678-679.
- 104.— Véase Hernandez, "La España visigoda...", cit., p. 678.
- 105.— J. Madoz, EPISTOLARIO DE S. BRAULIO DE ZARAGOZA, Madrid 1941, p. 123 ss. y Lynch - Galindo, SAN BRAULIO..., cit., p. 153 ss.
- 106.— B. Blumenkranz, LES AUTEURS CHRETIENS LATINS DU MOYEN AGE SUR LES JUIFS ET LE JUDAISME, Paris-La Haya 1963, p. 114-116; Hernandez, "La España visigoda...", cit., p. 682 y M.C. Diaz "La obra literaria de los obispos visigóticos toledanos: supuestos y circunstancias", DE ISIDORO AL SIGLO XI Barcelona 1976, p. 106
- 107.— Así Lukyn Williams, ADVERSUS IUDAEOS..., cit., p. 218-219.
- 108.— M. Chalon, "L'inscription de Narbonne et la condition des juifs en Narbonnaise a la fin du VII siècle", ETUDES MEDIEVALES LANGUEDOCIENNES. HOMMAGE A ANDRE DUPONT, Montpellier 1974, p. 51 ss.
- 109.— Así lo califican Blumenkranz, LES AUTEURS..., cit., p. 118 ss. y Diaz y Diaz, "La obra literaria...", cit., p. 106-107. Más suave se muestra Hernandez, "La España visigoda...", cit., p. 684, quien niega que constituya un tratado antijudío, teniéndolo más bien por un repertorio de respuestas a objeciones provenientes del bando judío.
- 110.— Diaz y Diaz, "La obra literaria...", cit., p. 106. Véase también Lukyn Williams, ADVERSUS IUDAEOS..., cit., p. 220-221, y Hernandez "La España visigoda ...", cit., p. 682-684, donde se hace un resumen de lo fundamental del contenido de esta obra de Julián.
- 111.— El principio es de Agustín de Hipona, EPISTULAE, XCIII, 16. Sobre la conversión forzada, Fernandez Alonso, LA CURA PASTORAL..., cit., p. 265 ss.
Cabe también una interpretación político-teológica: el rey ha sido elegido por Dios y le rechaza quien rechaza a Dios; cfr. King LAW AND SOCIETY..., cit., p. 144.
- 112.— Blumenkranz, JUIFS ET CHRETIENS ..., cit., p. 107, señala como el elemento no desdeñable en la conversión de Recaredo al catolicismo el deseo de asegurar la unidad de su reino. Véase al respecto Hillgarth, "La conversión...", cit., p.34 Thompson, THE GOTHES..., cit., p. 105; Claude, ADEL, KIRCHE..., cit., p. 77 ss.; y J. Orlandis, "Los problemas canónicos de la conversión de los visigodos al catolicismo", LA IGLESIA EN LA ESPAÑA VISIGOTICA Y MEDIEVAL, Pamplona 1976, p. 35 ss.
- 113.— Blumenkranz, JUIFS ET CHRETIENS..., cit., p. 105 y 107-108 y Lacave, "La legislación antijudía...", cit., p.31
- 114.— Concilio IV de Toledo, de 633, bajo Sisenando, c.2: una fide continemur regno
- 115.— Concilio VIII de Toledo, de 653, bajo Recesvinto, tomos y LV, XII, 2,3.
- 116.— Concilio XII de Toledo, de 681, bajo Ervigio, tomos.
- 117.— Así por ejemplo, LV, XII, 2,2, de Recesvinto, y XII, 3,1, de Ervigio.
- 118.— Concilio III de Toledo, de 589, bajo Recaredo, c.16; Concilio de Narbona, de 589, bajo Recaredo, c.14 y 15; Concilio IV de Toledo, de 633, bajo Sisenando, c.29; Concilio XII de Toledo, de 681, bajo Ervigio, c.11. y Concilio XVI de Toledo, de 693, bajo Egica, c.2.
- 119.— Sobre la espera mesiánica, Blumenkranz, JUIFS ET CHRETIENS..., cit., p. 243 ss.
- 120.— Concilio XVII de Toledo, de 694, bajo Egica, c.8.
- 121.— Bachrach, "A reassessment...", cit., p. 30, no cree que la acusación fuera invención de Egica. La mayoría de los autores, por su parte, no se cuestionan la realidad del complot denunciado, aunque algunos sospechan que actuó movido por codicia (Véase más arriba, nota 36). Thompson, THE GOTHES..., cit., p. 147, está convencido de que la conspiración no es sino ficción del rey.
- 122.— R. Dozy HISTOIRE DES MUSULMANS D'ESPAGNE, Leiden 1932, p. 269, llegó a pensar que los judíos pretendieron en tiempos de Egica convertir España en un estado judío. BEAR, A HISTORY..., I, p.22, relaciona expresamente, aunque de pasada, las medidas egicanas con la agitación mesiánica.